ción conllevan su desaparición a largo plazo. Desaparición que va necesariamente precedida de una fase más o menos larga de inadaptación durante la cual la sociedad puede intentar y aceptar otras soluciones. Entre los pastores del África oriental, se comprueba que la agricultura adquiere cada vez más importancia al tiempo que la economía pastoril se hace cada vez más difícil. Por ello, la sociedad evoluciona hacia un modelo de organización social diferente que corresponde a las exigencias de la sedentarización debida a la producción agrícola. Estamos asistiendo a un vasto ciclo de transformaciones en el que se alternan adaptación y desadaptación a un mismo medio ambiente.

En otra dirección, los trabajos de antropólogos, agrónomos, ecólogos, llevados a cabo en Oceanía, en el Sudeste asiático, en la Amazonia y en el África tropical, han hecho aparecer los prejuicios «cerealistas» de los occidentales, su ignorancia y su desprecio del valor adaptativo de los sistemas agrícolas exóticos. Rápidamente se puso de manifiesto que las técnicas de desbroce propias de la agricultura de roza estaban particularmente bien adaptadas a las condiciones tropicales. En ellas, los ciclos ecológicos son muy rápidos, los elementos nutridores del suelo no están mezclados con éste, el calor hace muy lenta la formación de humus. Cuando se destruye la vegetación natural, se interrumpe el ciclo y el suelo se hace poco fértil. Al practicar la roza, multiplicando las especies plantadas en el mismo campo y seleccio-

nando las plantas que, por su escalonamiento, detienen la lluvia y protegen el suelo, los agricultores tropicales han creado unos ecosistemas artificiales adaptados al medio y que reproducen, de algún modo, la diversidad del ecosistema natural. Los trabajos de Conklin (1954), de Geertz (1963) y de Rappaport (1967) han demostrado que los desbrozadores del sudeste de Asia y de Oceanía habían transformado la selva natural en «una selva cosechable», sin malbaratar las capacidades de reproducción del ecosistema natural y de su propia sociedad. Pero también en este caso sabemos que la capacidad de reproducción tenía unos límites y que el mismo éxito del sistema llevaba aparejado, a largo plazo, su desaparición. Cuando la población aumentaba, era necesario disminuir poco a poco el ciclo de los barbechos y ello suponía la degradación de la fertilidad de los suelos. En algunos casos, incluso, desapareció toda posibilidad de retorno a la selva secundaria y una sabana invadida de malezas difíciles de cultivar sustituyó la vieja selva. En tales condiciones, el sistema se transformaba y se orientaba hacia la selección de prácticas más intensivas, pero sobre superficies más limitadas (cultivos sobre bancales, irrigación, etc.). Ello supone una aportación de energía mucho mayor que en el caso de desbroce mediante el fuego. La producción por unidad de superficie aumenta, pero la productividad del trabajo desciende. Asistimos una vez más a un ciclo de adaptación-desadaptación que puede conducir a la desaparición total

de un sistema y a su sustitución por otro, en un contexto ecológico profundamente transformado.

Un último ejemplo de adaptación compleja es el de la economía llamada «vertical» de diversas sociedades andinas que existía antes de la conquista española. John Murra (1972) ha demostrado, realizando un análisis etnológico e histórico de la evolución de los sistemas económinos y políticos que se sucedieron en los Andes durante el período precolombino, que el principio de esta evolución había sido una adaptación, cada vez más compleja, a un máximo de niveles ecológicos. El Estado inca había desarrollado, a una escala sin precedentes, este modelo de adaptación a múltiples situaciones ecológicas cuyo origen se perdía en la noche de los tiempos preincaicos. Desde esta época, cada comunidad explotaba a la vez las zonas que rodeaban inmediatamente el centro residencial donde se encontraban las habitaciones y los centros ceremoniales, políticos y religiosos, zonas muy distantes situadas en la montaña donde se practicaba la cría de llamas y de vicuñas y se explotaban las minas de sal, y zonas situadas a mucha menor altura, en los valles cálidos, donde se cultivaba el algodón, se recogía la coca, las maderas tropicales, etc. Cada comunidad se encontraba, pues, dividida en tres o más grupos humanos, explotando diversos nichos ecológicos sin que ello supusiera una diferenciación de estos grupos en unidades sociales autónomas practicando entre sí el in-

tercambio de productos complementarios. Un vasto entrelazamiento de colonias periféricas, perteneciente a comunidades distintas, coexistía en las zonas ecológicas periféricas. Estas diversas formas de adaptación a un medio con unos recursos extremadamente diversificados, confirieron sus características originales a las sociedades andinas preincaicas. Las estructuras políticas, el débil desarrollo de los intercambios comerciales expresaban el hecho de que todas estas sociedades dependían de un modelo constituido por una serie de islas ecológico-económicas articuladas por un centro.

Los incas tomaron este modelo y cambiaron su escala y su contenido. Desarrollando el artesanado especializado, creando redes de comunicación inmensas, transfiriendo poblaciones enteras de una región a otra, crearon un sistema social cada vez más independiente de los contextos ecológicos locales. Pero, mientras que las sociedades preincaicas constituían otros tantos centros considerablemente autónomos y adaptados a una diversidad ecológica local, el Imperio Inca se convirtió en una realidad económica y social organizada a partir de un centro único cuyo poder y fragilidad eran igualmente únicos. Se trataba de un equilibrio complejo y frágil que la conquista española rompió rápida e irremediablemente. Quizás fuera ésta la razón más profunda de la rápida degradación de las economías y de las sociedades andinas, y de su subdesarrollo durante siglos. Algunos insinúan, incluso, que sólo en nuestros días la

población andina ha recuperado la densidad que tenía en los tiempos del Imperio Inca.

A través de todos estos ejemplos de cazadores-recolectores, de pastores-nómadas, de agricultores de roza, de agricultores intensivos, se manifiestan compulsiones, cada vez distintas y específicas, de reproducción de los sistemas sociales, y a través de ellas los medios a los cuales estaban primitivamente adaptados. Una vez más, vemos que el problema central de nuestros días es el de construir una teoría comparada de las condiciones de reproducción y de no-reproducción de los sistemas económicos y sociales.

Sin embargo, es necesario recordar los límites del balance de los trabajos de los neofuncionalistas que se consideran pertenecientes a la «ecología cultural», y mostrar su origen. Procede de una concepción «reduccionista» de las complejas relaciones que existen cada vez entre economía y sociedad. La diversidad de las relaciones sociales y la complejidad de las prácticas ideológicas nunca son del todo reconocidas como tales. Así es como R. y N. Dyson-Hudson, autores de valiosos trabajos sobre los pastores karimonjong de Uganda, escriben a propósito del ritual de iniciación de los jóvenes y de su identificación con el animal que se les regala con este motivo: «Se trata de elaboraciones culturales de un hecho central: el hecho de que el ganado es la fuente principal de su subsistencia. En primer como en último lugar, el papel del ganado, en la vida de los ka-

rimonjong, es siempre el de transformar la energía almacenada en los pastos y en las malezas del territorio tribal en una forma de energía fácilmente disponible para los hombres (Dyson-Hudson, 1966).»

Cabe dudar de que esta explicación «energética» de la religión y de la práctica simbólica sea suficiente para explicar las múltiples funciones de la religión en la sociedad karimonjong. Tales declaraciones coinciden con aquéllas, polémicas, de Marvin Harris que gusta de presentarse como el líder agresivo de este «neomaterialismo cultural» y que, habiendo emprendido la tarea de «desacralizar» las vacas sagradas de la India, declaraba: «He escrito este texto porque creo que los aspectos exóticos, irracionales y no económicos del complejo hindú del ganado son puestos excesivamente de relieve —y de mucho— en detrimento de interpretaciones racionales, económicas y comunes [...]; por mucho que el tabú sobre el consumo del buey ayude a desalentar el crecimiento de la producción del buey, éste es un aspecto de un ajuste ecológico que maximiza, antes que minimiza, el resultado en calorías y en proteínas del proceso de producción (M. Harris, 1966).»

Descubrimos, aquí, el materialismo vulgar, el «economismo», que reduce todas las relaciones sociales al estatus de epifenómenos que acompañan las relaciones económicas, reducidas ellas mismas a una técnica de adaptación a un medio natural y biológico. La racionalidad

secreta de las relaciones sociales se reduce a la de las ventajas adaptativas cuyo contenido, como ya señalaba Lévi-Strauss a propósito del funcionalismo de Malinowski, se resuelve a menudo en simples perogrulladas. En tanto que una sociedad existe, funciona; y es una trivialidad decir que una variable es adaptativa porque tiene una función dentro del sistema. Según los propios términos de Marshall Sahlins: «Probar que un determinado rasgo o un determinado dispositivo cultural tiene un valor económico positivo no es una explicación adecuada de su existencia ni, incluso, de su presencia. La problemática de la ventaja adaptativa no especifica una respuesta concreta única. En tanto que principio de causalidad en general y de transformación económica en particular, la noción de «ventaja adaptativa» es indeterminada: estipula groseramente lo que es imposible, pero convierte en aceptable cualquier cosa que sea posible (Sahlins, 1969).»

En esta perspectiva, las razones de la preponderancia de las relaciones de parentesco o de las relaciones político-religiosas, las de la articulación específica de las estructuras sociales en el seno de una sociedad determinada, se mantienen inaccesibles al análisis, la causalidad estructural de la economía es reducida a una correlación probabilista, y la historia, de modo empirista, a una serie de acontecimientos de mayor o menor frecuencia (Marvin Harris). Por contraste, los trabajos de antropólogos como Aram Yengoyan adquieren un redoblado valor

al mostrar cómo evitar las simplificaciones abusivas del materialismo vulgar y conducen a una problemática teórica más compleja que conduce a un marxismo renovado.

Yengoyan, apoyándose en los trabajos de Davidson, Radcliffe-Brown, Tindale, Elkin y otros, ha intentado descubrir si existía una correlación estadística que expresara una correlación funcional entre el efectivo demográfico de diversas tribus australianas, la superficie de su población y, sobre todo, la presencia o ausencia de sistemas de parentesco de mitades, de secciones y de subsecciones. Ha partido del hecho de que su economía es una economía de caza y de recolección, es decir, correspondiente a un nivel de desarrollo de las fuerzas productivas que no permite la transformación de la naturaleza y hace depender fundamentalmente la productividad de las variaciones de las condiciones ecológicas. Ya en 1940 Tindale había observado que la superficie de los territorios tribales era inversamente proporcional a la cantidad de lluvia que se conservaba en la superficie después de la evaporación. En 1952, Birdsell demostró que existía una correlación positiva (.8) para 123 tribus censadas, entre caída media de lluvias y densidad de población. La lluvia determina la vegetación y, como la vegetación es el primer término de la cadena trófica, determina igualmente la abundancia de la vida animal. El hombre, cazador y recolector, está en la cima de la cadena trófica y, al explotar todos los recursos vegetales y anima-

les disponibles, depende de sus condiciones ecológicas de reproducción.

Yengoyan ha ido más lejos que Birdsell y se ha preocupado de explicar la distribución de los sistemas de parentesco de estructura interna diferente. Ha podido demostrar la existencia de una triple correlación entre, por una parte, la aridez creciente del medio si se parte de las costas húmedas de Australia hacia el interior desértico, la escasez y la dispersión creciente de los recursos y, por otra parte: a) el ensanchamiento progresivo de la superficie de los territorios tribales; b) el incremento progresivo de la población de los grupos tribales y la necesidad creciente para las bandas locales que los componen de intensificar su movilidad, su nomadismo, y, por consiguiente, su separación en el tiempo y en el espacio; c) el aumento progresivo del número de las divisiones sociales, mitades, secciones, subsecciones.

¿Cómo interpretar la presencia de sistemas de parentesco cada vez más diversificados y complejos a medida que se penetra en el interior desértico de Australia? Para poder llegar a una explicación es necesario recordar una propiedad esencial de estos sistemas complejos, el hecho de que la multiplicación de las divisiones sociales hace más complejas las redes de derechos y de obligaciones entre los grupos y los individuos que pertenecen a ellos, y, por consiguiente, intensifica y extiende la reciprocidad social, asegurando al mismo tiempo

una flexibilidad mayor en el funcionamiento de la organización social.

Ahora bien, dado el nivel de las fuerzas productivas y la naturaleza de las técnicas de «producción», en el sentido amplio del término, más el medio ecológico que es desértico, más los grupos locales, las «hordas» (del tátaro *urdu*: campamento) compuestas de varias familias nucleares emparentadas, se ven obligadas a una movilidad residencial creciente sobre extensiones mucho más vastas y se encuentran separadas unas de otras por distancias mucho mayores y por mucho más tiempo que en las zonas menos áridas. Por otra parte, los peligros de un agotamiento catastrófico de los recursos alimenticios disponibles, vegetales y animales, debido a una sequía imprevisible y excesiva, son mucho mayores y hacen absolutamente necesario para la supervivencia a corto y largo plazo que los grupos locales dispongan de un derecho y de una garantía recíprocas para el acceso a los territorios vecinos más favorecidos y ocupados por grupos locales adyacentes. Ello no significa un derecho que garantiza el acceso recíproco de cada grupo local a los territorios de otros grupos, sino una relación social recíproca, individual y colectiva, a las condiciones materiales de la producción puesto que la tierra es para los cazadores-recolectores, según la bella expresión de Marx, su «almacén de víveres primitivo» y el «arsenal primitivo de sus medios de trabajo». Vemos, pues, que los sistemas de parentesco en secciones y subsec-

ciones funcionan, en el interior, como relaciones sociales de producción y responden a los condicionamientos de flexibilidad y de reciprocidad que imponen las mismas condiciones de la producción. Ésta es precisamente la conclusión que Yengoyan obtiene de su análisis, a pesar de que su vocabulario no haga uso del concepto de relaciones de producción: «Sugerimos, pues, que la capacidad de las poblaciones locales para sobrevivir en las condiciones de un medio riguroso requiere una cierta flexibilidad en la organización de estos grupos locales que permita a los grupos que explotan los recursos un máximo de movilidad y ofrezca un medio de relacionar un gran número de individuos y de grupos a través de la red de las secciones y de las subsecciones, permitiendo así a pequeñas unidades móviles contraerse o extenderse según la variación de las condiciones de su experiencia. En consecuencia, una de las funciones de las secciones y de las subsecciones ha sido, quizás, una función económica, la de «asegurar» a las poblaciones un vasto dominio territorial perteneciente a los grupos no tribales, y la de «garantizar» el futuro de cada grupo local cuando se presenten dificultades económicas, permitiéndole acceder a medios más favorables (Yengoyan, 1968).»

Nos encontramos, pues, en presencia de relaciones de parentesco que funcionan a la vez como infraestructura y superestructura. Esas relaciones regulan, en efecto, el acceso de los grupos y de los individuos a las condiciones de

producción y a los recursos, regularizan el matrimonio (cuando las condiciones demográficas lo permiten), suministran el marco social de la actividad político-ritual y funcionan, en fin, como esquema ideológico, como código simbólico para expresar a la vez las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza.

Esta conclusión es muy importante puesto que pone de manifiesto que la principal condición para comprender las relaciones de las sociedades con su medio ambiente y la lógica original de su funcionamiento y de su transformación consiste en ver que la economía no ocupa, en el seno de los diversos tipos de sociedades, el mismo lugar y, como consecuencia, no reviste las mismas formas y no tiene el mismo modelo de desarrollo que en nuestra sociedad industrial y capitalista. Vamos a dedicar la continuación de este informe al análisis de este problema, pero antes querríamos insistir sobre el problema de la adaptación de las sociedades a su medio para subrayar otro punto débil del funcionalismo neo-evolucionista contemporáneo. Este sigue considerando muy a menudo la evolución de las sociedades como un movimiento general con un sentido único, una marcha hacia adelante a través de estadios generales (banda, tribu, jefatura, Estado). Nunca analiza seriamente los fenómenos de reversibilidad, y todavía menos los fenómenos que, a falta de algo mejor, llamaremos de «devolución» puesto que el término de «involución» que a menudo se opone al de evolución no expresa

exactamente la misma idea. Precisaremos este punto con la ayuda de algunos ejemplos.

Numerosas sociedades de cazadores-recolectores de América del Sur constituyen, según la expresión de Lévi-Strauss, «falsos arcaismos». Lejos de ser los últimos representantes de un estado primitivo de economías de caza en el interior de las selvas tropicales, constituyen los vestigios de sociedades agrícolas muy avanzadas que han sido rechazadas por otras sociedades agrícolas de las orillas de los ríos al *hinterland* forestal y han llegado a perder la práctica de la agricultura. P. Clastres ha realizado una notable demostración de la existencia de dicho fenómeno entre los indios guayakí, en el mismo momento en que Lathrap generalizaba esta hipótesis para la mayoría de las sociedades de cazadores de la selva tropical americana, los tukuna, los cashibo, los sirionó, etc.

Leach, por su parte, ha demostrado con exactitud, a propósito del ejemplo de los kachin de Birmania, que una sociedad de rangos, dominada por un jefe que es, o pretende ser, el último vástago de los descendientes directos de los últimos hijos del antepasado fundador de su aldea, puede convertirse, en determinadas circunstancias, en una sociedad de tipo «gumlao», sin jerarquía interna y sin jefe, y después de nuevo en una jefatura «gumsa», etc. Aunque las explicaciones de Leach sobre las evoluciones reversibles no sean muy convincentes, puesto que él ve en ellas sobre todo, un hecho ideológico, el efecto de elecciones sucesivas por los

kachin entre uno y otro de los dos modelos de organización social que les serían ofrecidos por su sistema de «valores», el análisis de estos ejemplos de evolución reversible, e incluso del proceso de devolución, tienen una importancia crucial para descubrir las leyes de transformación de las estructuras sociales. Jonathan Friedman ha llegado incluso a demostrar que las organizaciones sociales de los naga, de los wa y de otras poblaciones vecinas de los kachin, que son muy diferentes de la organización social de estos últimos, también eran formas «devolucionadas» del sistema kachin bajo el efecto de constreñimientos económicos específicos. Se comprende que la demostración de la existencia de un sistema tal de transformación hace irrisorio el hecho de clasificar simplemente todas estas sociedades sea como sociedades tribales segmentarias, sea como sociedades de jefatura. Quizá se trate aquí de petrificar otro tanto las diferencias substanciales de los distintos estados de un mismo sistema en proceso de evolución.

Pero este ejemplo nos muestra otra cosa además del hecho de que no hay evolución sin involución, de que no hay una evolución en un sentido sin la posibilidad de evolución en uno o más sentidos distintos; nos muestra, sobre todo, que no hay una evolución «en general», ni una verdadera «evolución general» de la humanidad. La humanidad no es un sujeto, las sociedades tampoco lo son y sus historias, la Historia, no es la del desarrollo de un germen o de

un organismo. La comparación de los diversos tipos de sociedades y la reconstitución de sus formas de evolución deben ser practicadas con anterioridad sobre conjuntos limitados de sociedades vecinas. Es necesario, según la expresión de Herbert S. Lewis, trabajar sobre filogenias específicas y limitadas.

Como conclusión de este largo análisis diríamos que adaptación y desadaptación existen puesto que las sociedades nunca son totalidades completamente «integradas», como pretenden los funcionalistas, sino totalidades en las que la unidad es el efecto «provisionalmente estable» de una compatibilidad estructural que permite a las diferentes estructuras reproducirse y a su articulación mantenerse hasta que la dinámica interna y externa de estos sistemas impide a estas totalidades seguir existiendo como tales. La noción de equilibrio, lejos de significar ausencia de contradicciones, significa de hecho una cierta regulación de las contradicciones internas y externas del sistema; regulación que mantiene su unidad. Más adelante insistiremos sobre el problema de la existencia de varios tipos de contradicciones y sobre el de la regulación de los sistemas. Pero, antes, debemos tratar el problema hacia el que convergen todos los análisis anteriores y que es, primeramente de orden metodológico.

¿Cómo hacer aparecer la acción causal de las estructuras económicas (sean cuales sean) a la vez sobre la organización interna de las otras estructuras sociales que componen con

ellas una sociedad históricamente determinada y no el medio al cual están de alguna manera «adaptadas»? Para avanzar en esta dirección es esencial criticar el etnocentrismo de la concepción habitual que los economistas, sociólogos y antropólogos formulan acerca de las relaciones entre economía y sociedad.

Economía y sociedad

La concepción que prevalece de las relaciones entre economía y sociedad se inspira en el modelo de Talcott Parsons de la sociedad vista como un sistema global que articula subsistemas económicos, políticos, religiosos, etc., en las funciones especializadas. Esta representación empírica corresponde más o menos a la estructura de las sociedades capitalistas industriales y de mercado en el seno de las cuales la economía aparece como un subsistema autónomo o casi autónomo, con sus propias leyes de funcionamiento, los otros niveles de la sociedad aparecen como variables «exógenas» que interfieren del exterior en la reproducción de las condiciones económicas de la existencia social. Ahora bien, esta concepción de la economía impide reconocer la lógica original de las sociedades no capitalistas.

En efecto, en el seno de las sociedades no capitalistas, la economía no ocupa el mismo lugar y, como consecuencia, no reviste las mis-

mas formas y el mismo modo de desarrollo. Los trabajos de los historiadores de la antigüedad o de los antropólogos nos muestran que, según los casos, no sólo las relaciones de parentesco pueden funcionar en el interior como relaciones sociales que organizan el proceso de producción, sino que la política puede asumir igualmente este rol como en la antigua ciudad griega, o incluso puede asumirlo la religión como en Asur, ciudad del «dios Asur» en la que la «casa» (el templo) se erigía en el centro de la ciudad. La economía de la ciudad estaba «regulada» para el servicio del dios y de sus sacerdotes que exigían de los habitantes de la ciudad y de los miembros de las comunidades aldeanas una parte de su trabajo y de sus productos.

Por «funcionar como relaciones sociales de producción», entendemos, pues, asumir la función de determinar el acceso y el control de los medios de producción y del producto social por los grupos y por los individuos que componen un tipo de sociedad determinada y de organizar el proceso de trabajo, así como el de la distribución de los productos. Debemos admitir que, hasta el momento, las ciencias humanas han sido ampliamente incapaces de descubrir las razones y las condiciones que han ocasionado, a lo largo de la historia, el desplazamiento de la función de las relaciones de producción en las diversas sociedades humanas y la metamorfosis de sus formas y de sus efectos. Dicha teoría, que depende ampliamente del resultado de

los trabajos de antropólogos, historiadores y de sociólogos, está por construir.

¿Jerarquía de funciones o jerarquía de instituciones?

En las páginas precedentes, hemos insistido sobre la necesidad de criticar y de eliminar radicalmente los prejuicios empíricos y etnocéntricos que se mantienen implícitos, pero siempre operantes, en el seno de las ciencias sociales contemporáneas, a saber, la tendencia espontánea a abordar el análisis del funcionamiento y de las condiciones de evolución de los sistemas sociales no capitalistas a partir de una visión y de una definición del lugar y de las formas de la economía que corresponden a las sociedades industriales capitalistas productoras de mercancías. Pero, por otra parte, es necesario subrayar igualmente que los historiadores y los antropólogos, en su deseo de mostrar el carácter específico y la racionalidad original de las sociedades que estudian, caen muy a menudo en el error de confundir la jerarquía de funciones y la jerarquía de instituciones. Al comprobar que, en la sociedad que estudian, el parentesco o la política o la religión juegan el papel dominante, concluyen que la economía no juega más que un rol secundario en la lógica del funcionamiento y de la evolución de estas sociedades.

Ahora bien, cuando el parentesco funciona como relación de producción, ya no se trata del parentesco tal como existe en nuestra sociedad; lo mismo ocurre cuando la religión, el templo y el dios constituyen la relación social dominante. Ya no se trata de la religión tal como existe en nuestra sociedad. En cada caso, parentesco, religión o política exigen una nueva definición, pero lo que aparece en cada caso a través de la dominación de tal o cual de estas estructuras, es la misma jerarquía de funciones que existe en nuestra sociedad, puesto que las estructuras sólo juegan un rol dominante en estas sociedades porque funcionan al mismo tiempo como infraestructura económica.

Coincidimos, pues, con la hipótesis de Marx sobre el papel determinante de las estructuras económicas para comprender la lógica del funcionamiento y de la evolución de los diversos tipos de sociedades. Pero la manera como nosotros reelaboramos esta hipótesis ya no impide reconocer y explicar el rol dominante en tal o cual sociedad de lo que se nos presenta como relaciones de parentesco o estructura política u organización religiosa. A nuestros ojos, sólo este tipo de enfoque permitiría superar las dificultades complementarias y opuestas que plantean, por una parte, una teoría económica «reduccionista», es decir que reduce, como lo hace el materialismo vulgar, todas las estructuras no económicas a epifenómenos sin mayor importancia de la infraestructura material de las sociedades, y, por otra parte, todas las teorías

sociológicas empiristas que, según los casos, reducen toda la sociedad a no ser otra cosa que las consecuencias de la religión, de la política o del parentesco. En suma, la distinción entre infraestructura y superestructura no significa otra cosa que la distinción de una jerarquía de funciones y de casualidades estructurales que aseguran las condiciones de reprodución de la sociedad en cuanto tal, pero no prejuzga de ningún modo acerca de la naturaleza de las estructuras que, en cada caso, asuman estas funciones (parentesco, política, religión, etc.), ni acerca del número de funciones que puede detentar una estructura. Una concepción dinámica y global de las condiciones de reproducción de los diversos tipos de sociedades implica, pues, descubrir la jerarquía de los constreñimientos y de las funciones que permiten esta reproducción. Cada nivel de organización social tiene efectos específicos sobre el funcionamiento y la reproducción del conjunto de la sociedad, y como consecuencia sobre las relaciones del hombre con la naturaleza. Y sólo teniendo en cuenta el juego específico de todos los niveles de funcionamiento de un sistema económico y social se puede descubrir la lógica del contenido y de las formas de los diversos modos de representación, de las diversas formas de percepción del medio que se encuentra en los diversos tipos de sociedades.

Estos diversos modos de representación constituyen, para los individuos que pertenecen a tal o cual tipo de sociedad, un sistema de

«información» sobre las propiedades de sus relaciones sociales y de sus relaciones con el medio. Ahora bien, las nociones teóricas que acabamos de desarrollar —concernientes, por una parte, a la diversidad de lugares que pueden ocupar las relaciones sociales de producción, lo que implica la diversidad de sus formas y de sus modos de representación, y concernientes, por otra parte, al rol determinante de las relaciones de producción cualesquiera que sean su lugar y su forma para comprender la evolución de las sociedades— permiten igualmente analizar de una manera nueva el problema de la diversidad de las «capacidades de información» sobre las propiedades de su sistema social que son ofrecidas a los individuos por el contenido, cada vez más específico, de las relaciones de producción.

Sólo teniendo en cuenta lo que llamaremos la transparencia y la opacidad de las propiedades de los sistemas sociales —opacidad y transparencias determinadas, en nuestra opinión, cada vez de manera específica por la naturaleza de las relaciones sociales de producción— pueden comprenderse las conductas de los individuos y de los grupos en el interior de esos sistemas, y explicar las formas y medir la eficacia real de sus intervenciones sobre el sistema.

Lo que aquí aparece planteado es todo el problema del rol de la acción consciente humana en la evolución de los sistemas sociales: el problema de la relación entre racionalidad inintencional de los individuos y racionalidad

intencional de la evolución de sus sistemas, de la evolución de la historia.

Información y sistemas sociales: «transparencia y opacidad» de sus propiedades estructurales

Por «transparencia y opacidad estructurales», entendemos el tipo específico de *información sobre las propiedades de sus relaciones sociales* que pueden tener los individuos y los grupos que componen una sociedad de una estructura determinada. Ofreceremos como ejemplo las representaciones que se formulaban los miembros de la sociedad inca, antes de la conquista española, acerca del rol y de la naturaleza del Gran Inca, hijo del Sol. Para ellos, el Inca controlaba las *condiciones de reproducción* de la naturaleza y de la sociedad. Puesto que era hijo del Sol, *podía* aportar la prosperidad a la sociedad asegurando la fertilidad de los campos y de las mujeres. Así, en las perspectivas de estas representaciones sociales, es como hay que entender el tipo de información sobre el funcionamiento de sus relaciones sociales de que disponían los miembros de la sociedad inca. A partir de la representación de su sistema, *actuaban conscientemente* sobre este sistema. Es decir, no podemos comprender las formas de regulación consciente de la economía y de la relación con la naturaleza que exis-

tían en el seno de diversos tipos de sociedades sin elaborar la teoría de la transparencia y de la opacidad específicas que estas relaciones revestían en la conciencia de los miembros de estos diversos tipos de sociedades.

Lo que aquí se plantea es el problema de la *percepción del medio natural y social*, así como de *las motivaciones y de las formas de acción* de los individuos y de los grupos en el seno de los diversos tipos de sociedades. Y, simultáneamente, de las formas que deben revestir los diversos programas de desarrollo, es decir, el problema de «la traducción» de estos programas en el pensamiento y en la acción de los miembros de estas sociedades.

Aquí nos encontramos con uno de los problemas más difíciles de las ciencias humanas, el de la naturaleza, el rol y las formas de aquello que llamamos ideología. Hoy día nos damos cuenta de que existen *por lo menos dos tipos y dos formas* de ideología cuyas consecuencias son distintas. Por una parte, y es la representación habitual, la ideología aparece como la *superficie* de las relaciones sociales, como la representación más o menos exacta de estas relaciones en la conciencia social. Por ejemplo, se habla de la ideología de la clase obrera en la Inglaterra del siglo XIX y se estudian sus efectos sobre las representaciones de esta clase acerca del rápido proceso de industrialización y de urbanización que ha tenido lugar en ese siglo. Se estudia cómo una masa de campesinos expulsados del campo ha podido representarse

el nuevo mundo en el que entraba y al que soportaba.

Si reconsideramos el ejemplo de los incas, vemos, al contrario, que el sistema de representación social que hace del Inca el hijo de los dioses y el dueño de las condiciones de reproducción de la naturaleza y de la sociedad, no constituye tanto la superficie como, en cierta medida, una parte interna de las relaciones sociales, *una parte de su armadura interior*. En efecto, esta creencia en la eficacia sobrenatural del Inca, creencia *compartida* por el campesinado dominado y por la clase dominante, es la fuente principal de la *dependencia* en la que se encontraban y se pensaban los campesinos en relación al Inca y al Estado. A partir del momento en que cada individuo, al igual que cada comunidad local, creían deber su existencia al poder natural del Inca, individuo y comunidad se hallaban bajo la dependencia del Inca y en la *obligación* de proveerle de trabajo y de productos, tanto para glorificarlo como para entregarle una parte de todo lo que él hacía (de manera simbólica e imaginaria) para la reproducción y la prosperidad de todos. En este ejemplo, la ideología no constituye la superficie de las cosas sino su interior. En efecto, esta dependencia (para nosotros imaginaria) que reconocían los campesinos indígenas con respecto al Inca sustentaba y legitimaba a un tiempo el desigual acceso de unos y otros a los medios de producción, así como a la riqueza social. La religión funciona, pues, en este caso,

el nuevo mundo en el que entraba y al que soportaba.

Si reconsideramos el ejemplo de los incas, vemos, al contrario, que el sistema de representación social que hace del Inca el hijo de los dioses y el dueño de las condiciones de reproducción de la naturaleza y de la sociedad, no constituye tanto la superficie como, en cierta medida, una parte interna de las relaciones sociales, *una parte de su armadura interior.* En efecto, esta creencia en la eficacia sobrenatural del Inca, creencia *compartida* por el campesinado dominado y por la clase dominante, es la fuente principal de la *dependencia* en la que se encontraban y se pensaban los campesinos en relación al Inca y al Estado. A partir del momento en que cada individuo, al igual que cada comunidad local, creían deber su existencia al poder natural del Inca, individuo y comunidad se hallaban bajo la dependencia del Inca y en la *obligación* de proveerle de trabajo y de productos, tanto para glorificarlo como para entregarle una parte de todo lo que él hacía (de manera simbólica e imaginaria) para la reproducción y la prosperidad de todos. En este ejemplo, la ideología no constituye la superficie de las cosas sino su interior. En efecto, esta dependencia (para nosotros imaginaria) que reconocían los campesinos indígenas con respecto al Inca sustentaba y legitimaba a un tiempo el desigual acceso de unos y otros a los medios de producción, así como a la riqueza social. La religión funciona, pues, en este caso,